

法然の倫理思想

林 信 康

一

鎌倉新仏教の創始者、法然房源空（一一三三―一二二二）は、すべての仏教の行業からただ念仏の一行を選び取った。法然の専修念仏の立場は、念仏によってあらゆる人々が救済されるという点で、日本仏教史上において画期的な役割を果たすことになった。法然は今までの鎮護国家的仏教のカテゴリーを超えて、念仏を本願の行、念仏以外の余行を非本願の行として斥け、念仏に絶対的な価値を置いた。法然の教えを信じた一部の専修念仏の徒は旧仏教と対抗し、既成の秩序を破壊しようとする行動に出た。このことは当時の支配体制を維持する一翼を担っていた旧仏教側からの猛烈な反感を買い、ついに念仏停止にまで及んだ。

ここでは、まず法然の専修念仏の宗教的立場はどのようにして成立したのか、倫理から宗教への関係という観点から述べ、つぎに法然の宗教的立場を明らかにし、さらに法然は宗教的立場からどのように倫理的問題を考えたのかを考察してみたい。またそこに深く関連する法然の教えを信じた造悪無碍の現実対応の論理と法然のそれとの違いをも明確にしてみたい。

法然は、源信の『往生要集』の指南によって、『観経四帖疏』の散善義の文、すなわち、

一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく。かの仏の願に順ずるが故に。（『浄土宗全書』第二卷、五八頁）

という文に出会い、諸行を捨て本願の念仏を信じ、浄土教を一本として独立させた。後に法然はそのことを『選択本願念仏集』に、次のように述べている。

貧道、昔この典を披閲して、ほぼ素意を識る。たちどころに余行をとどめて、ここに念仏に帰す。（『浄土真宗聖典』七祖篇、一四三七頁）

法然は悟りを求めるために、比叡山で懸命に学問と修行に専念したが、悟りを開くことができなかった。そしてついに善導の文に出会い本願の念仏に帰入した。その時法然は「たちどころに余行をとどめた」と述べているから、念仏以外のすべてのいかなる往生への行業をも捨てたということになる。念仏以外の往生への行とは『観無量寿経』で説かれる布施、持戒などの宗教的行爲、あるいは世間一般の倫理的行為をも意味することになる。

ところで法然は父時国の遺言によって出家するが、その時彼は世間の道を捨てて、仏道に専念した。世間の倫理的な世界は人間の力を信じ、己の理想に従って、その理想を實現させようと努力する世界であり、あくまでも人間肯定の論理によって貫かれている。法然は父の仇討ちというこのような倫理的な行為をあきらめ、仇討ちをも慈悲の心によって抱きとろうとする次元の高い世界をめざした。この意味で法然は倫理的な世界を捨て宗教的な世界に入り、人間にとって真実とは何かを追求することになった。

法然は十三歳で比叡山に登り、十五歳で皇田のもとで出家受戒し、三年後念仏の盛んな西塔黒谷の叡空に学んでいる。専修念仏に帰するまで、かなりの長い間煩悶とした求道生活を続けている。この間天台を初め、南都の三論・法相など、さまざまな聖道門の教えを学んでいる。この世で悟りを開くという聖道門の行の中心となるのは、戒律などの仏教的な行であるが、ここで注意したいことは、仏教の行の中に、次元を異にする倫理的世界の善行が再び仏教の行として取り入れられているという点である。すなわち仏教の行業として二つの善、定善と散善があるが、この散善の行の中に倫理的な善が含まれ、倫理的な行為に新たな意義付けが与えられている。このことは聖道門の行だけではなく、仏教の今一つの教えである浄土門についても同じことが言えるのであって、法然が正依の經典と尊崇した『観無量寿経』には散善が説かれているが、そのなか中品下生は世間の道德的な善行を行うことによつて浄土往生の道が開かれるという構造になっている。これはあきらかに仏道の中に世間的な善行を取り入れているという点で、いまだ仏道の中に倫理的意識が介在していると言えるであろう。^①

法然は『観無量寿経』に説かれる散善について、『選択本願念仏集』・念仏付属章に、

次に散善について二有り。一には三福、二には九品なり。初めの三福とは、『経』に曰わく、一には孝養父母、奉持師長、慈心不殺、修十善業。二には受持三帰、具足衆戒、不犯威儀。三には発菩提心、深信因果、読誦大乘、勸進行者なり。已上経文。孝養父母とは、之れにつきて二有り。一には世間の孝養、二には出世の孝養なり。世間孝養とは孝経等の説の如し。出世の孝養とは、律中の生縁奉事の如し。奉持師長とは、之れに付きて又二有り。一には世間の師長、二には出世の師長なり。世間の師とは、仁・義・礼・智・信等を教うる師なり。出世の師とは聖道・浄土の二門等を教うる師なり。縦い余行無しと雖も、孝養、奉事を以て往生の業とするなり。（『浄土真宗聖典』七祖篇、一四〇四頁）

と經文を引用して、世間と出世のそれぞれの孝養父母の意味、そして世間の師と出世の師の意味について分析し、「孝養・奉事を以て往生の業とする」と解釈している。法然は『觀經』に見られるさまざまな善行に励み、悟りを求めていたであろう。しかし末法意識の盛行とあいまって、善行を実践することの難しさを痛感し、己の罪業の深さを自覚した。『和語燈錄』の「諸人伝説の詞」に、

ここにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつは物にあらず、この三学のほかにわが心に相應する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあいだ、なげき／＼經藏にいり、かなしみ／＼聖教にむかひて、てづから自づからひらきて見しに善導和尚の「觀經の疏」にいわく。（『真宗聖教全書』第四卷、六八〇頁）

とあり、法然は善導の散善義の文を引用し、私達のような無知の身のものほただ阿弥陀仏の広大な「誓願順彼仏願故」の文を深く味わい、心にとどめたいと述懐している。法然は末法において凡夫相應の教えはただ順彼仏願故の念仏しかないを選び取った。『選択本願念仏集』に、法然は道綽の『安樂集』を引用して、聖道門と浄土門を大別し、まず浄土門を選び、つぎにその中で正行を選び、さらに正定業である称名を選ぶべきだと説いている。

計れば、夫れ速やかに生死を離れむと欲わば、二種の勝法の中に、且く聖道門を聞いて、選びて浄土門に入るべし。浄土門に入らむと欲わば、正雜二行の中に、且く諸の雜行を抛てて、選びて正行に歸すべし。正行を修せむと欲わば、正助二業の中に、猶し助業を傍らにして選びて正定を専らにすべし。正定の業とは、即ち是れ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり。（『浄土真宗聖典』七祖篇、一四

二九一―一四三〇頁）

と述べ、まさに末法の時には、阿弥陀仏の本願である念仏こそ唯一の行であるとし、余行を斥けている。このよう

な法然の宗教的立場は仏教的な行や道德的な善行の厳しい実践から生じたものと言えるであろう。ここに法然の倫理的な立場から宗教的な立場への方向を見いだすことができる。

三

法然は『選択本願念仏集』・本願章に、

若し夫れ造像起塔を以て本願とせば、貧窮困乏の類は定めて往生の望み絶たむ。然も富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し。若し智慧高才を以て本願とせば、愚鈍下智の者は、定めて往生の望みを絶たむ。然も智慧の者は少なく、愚痴の者は甚だ多し。若し多聞多見を以て本願とせば、少聞少見の輩は定めて往生の望みを絶たむ。然も多聞の者は少なく、少聞の者は甚だ多し。若し持戒持律を以て本願とせば、破戒無戒の人は定めて往生の望みを絶たむ。然も持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し。自余の諸行、之れに准じて知るべし。まさに知るべし、上の諸行等を以て本願とせば、往生を得る者は少なく往生せざる者多からむ。『浄土真宗聖典』七

祖篇、一三四五頁

と述べ、造像起塔、智慧高才、多聞多見、持戒持律の者を救うのが本願であれば、それ以外の人達は救われなくなってしまう、だからこそ阿弥陀仏はすべての衆生を救うために、造像起塔などの諸行を本願とせず、ただ称名念仏一行をもつて本願とされたとしている。したがって法然にとって、念仏以外の造像起塔などの一切の余行は往生の行としてはまったく無価値な行となってしまう。自身の力で行う宗教的な行も、あるいは道德的な善行も往生の前にはまったく意味を持たない。ただ選択された本願の念仏の世界だけが至上の価値を持つものであった。この意味で法然の宗教的な意義はいかなる仏教的善や倫理的要素も切り捨て、宗教の尊厳性を高らかに主張したところに

あつた。『和語燈録』の「正如房へつかはす御文」に、

われらが往生はゆめゆめわが身のよき、あしきにはより候まじ。ひとへに仏の御ちからばかりにて候べきなり。わがちからばかりにてはいかにめでたくたうとき人と申とも、末法のこのごろ、ただちに浄土にむまるるほどの夏はありがたくぞ候べき。また仏の御ちからにて候はむに、いかにすみふかくおろかにつたなきみなりとも、それにはより候まじ。ただ仏の願力を信じ信ぜぬにぞより候べき。(『真宗聖教全書』第四卷、六三二頁)

とあるように、往生への道は願力を信じるか否かのただ一点にかかっている。ここで己の力を信じ、疑いを持てば往生への道は閉ざされてしまう。その方向は自力作善への道であり、起塔や持戒の実践、そして既存の道德の遵守へと向かっていく。それはまた今までの仏教の立場を踏襲していく考え方であり、そこでは起塔や持戒や道德が強調される。廃悪修善の立場は善と悪に悩まされる世界であり、悪を止め善を行わなければならないという道德的な意識であり、その意識は安住することなく不斷に要請されるものであると言えよう。この点に関して、阿満利磨氏は『法然の衝撃』の中で、

法然の革命性とは、くりかえしていえば、〈宗教の絶対的価値〉へ本願念仏の絶対至上性を主張したところにある。本願念仏は、倫理道德、政治や経済といった、この世の価値の一切に左右されることがない。善人であろうが悪人であろうが、金持ちであろうが貧乏人であろうが、修行をつんだ人であろうが破戒の人であろうが、それらは、本願念仏による往生を容易にしたり、逆に妨げる原因には決してならないのだ。

と述べ、さらに法然の専修念仏が日本人の間に伝えられてきた宗教的常識に与えた衝撃―宗教的価値の絶対化は一、道德的抑圧からの解放であり、二、呪術からの解放という二つの重要な結果を生み出したと力説している。^②氏の言われるように、法然の専修念仏のもたらした意義の一つは、それまであいまいであった道德と宗教の違いを明確化

したことであろう。道德と宗教はそれぞれ自分自身の独自の領域を持つものである。両者を混同したり、あるいは妥協させたりするところに混乱が発生する。『和語燈録』の「百四十五箇条問答」の問いに、「つねに悪をとどめ、善をつくるべきことをおもほへて念仏し候はんと、ただ本願を頼むばかりにて、念仏を申し候はんと、いずれかよく候べき」とあるが、このような疑問はまだ念仏を称るものの根底に倫理的意識が残存し、それに囚われている証拠である。その問いに対して法然は、

魔悪修善は、諸仏の通戒なり。しかれども、当時のわれらは、みなそれにはそむきたる身どもなれば、ただひとへに、別意弘願のむねをふかく信じて、名号をとなへさせ給はんにすぎ候まじ。有智・無智・持戒・破戒をきらはず、阿弥陀ほとけは来迎し給事にて候也。（『真宗聖教全書』第四卷、六七〇―六七二頁）

と答え、阿弥陀仏は有智無智、持戒破戒を問わず、あらゆる人間を救うと説示している。法然はまさにこのような点で、宗教の独自性を力強く主張したと言え、ここに彼の宗教的立場の本質がある。しかしこの法然の宗教性がまた当時の有智、持戒、道德を成仏への条件として課せる旧仏教の人々の強烈な反感を買うことになった。この問題に対して法然はどのように対処したかという現実対応の論理と、そしてまた法然の教えを受け取った門弟、とくに旧仏教の批判的となった造悪無碍の人々のその論理について考えてみることにしよう。

四

法然は往生への行として阿弥陀仏の本願に順じた念仏に至上の価値を置いた。その意味において念仏以外の行、また阿弥陀仏以外の仏、菩薩は捨てさられるべきものであった。『和語燈録』の「諸人伝説の詞」の中に、

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬなり。助さす程の人は、極樂の辺地にむまる。すけと申す

は、智慧をも助にさし、持戒をもすけにさし、道心をも助にさし、慈悲をもすけにさす也。それに善人は善人ながら念仏して、悪人は悪人ながら念仏して、ただうまれつきのままにて念仏する人を、念仏にすけさぬとは申す也。〔『真宗聖教全書』第四卷、六八二―六八三頁〕

とあり、本願の前には、智慧も持戒も道心も慈悲も念仏の助けとはならない、善人は善人ながら、悪人は悪人ながら、ただ生まれつきのまま念仏することが肝要であると法然は述べているが、これが法然の終始一貫した基本的な姿勢である。また「諸人伝説の詞」に、

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし。いわく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にいて申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人籠居て申すべし。

衣食住の三は、念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。〔『真宗聖教全書』第四卷、六八三―六八四頁〕

とあるように、現実の生活をする上においては、念仏を第一義に考え、それを妨げるものは厭い捨てるべきであると説いている。妻帯者であらうと、聖人であらうと、定住者であらうとなかろうと一切の区別は存在しない。おのおの自分の判断に従って念仏すればよいというのが法然の現実対応の論理であらう。ところで法然には醍醐本『法然上人伝記』の「発得口称三昧」の記録などにあるように、三学非器の自覚とはまったく正反対の三昧発得の宗教体験があったことも伝えられている。法然はこの三昧をもって永観のように往生への条件とはしなかったが、聖人

であつた。^③しかし、「諸人伝説の詞」に、

われらはこれ烏帽子もきざるおとこ也。十惡の法然房（中略）、又愚痴の法然房が念仏して往生せんといふ也。

（『真宗聖教全書』第四卷、六七七―六七八頁）

とあるように、法然は己を十惡、愚痴と反省するほど惡の自覚が深い。それは同時に阿弥陀仏に対する信仰の深さに繋がっている。

専修念仏を第一義と考えた法然にとって、まさに現実の問題は念仏が称えられるように生きるべきであつた。したがつて法然のなかには既存の秩序を破壊し、体制を覆すというような思想は存在していないと言えるであろう。しかしながらこのような法然の教えを奉ずる法然教団に対して旧仏教側からの批判攻撃が強烈になされた。まず比叡山延暦寺の衆徒が蜂起し、天台座主真性に専修念仏を停止するように訴えたのに対して、法然は『七箇条起請文』を作成し、真性に送っている。この制戒によれば、真言・天台を批判し、余の仏・菩薩を誹謗したり、別解別行の人に諍論を企て、改宗を迫ったりするものがいたことが分かる。またその制戒は淫酒食肉をすすめ、律義をまもる者を雑行の人と名付け、本願を信じる者は造惡を恐れる必要はないといった道徳的な問題までに発展する内容に及んでいる。このような造惡無碍の傾向にある門弟に対して、法然は『七箇条起請文』の最後に、

この上なお制法に背く輩は、これ予が門人にあらず。魔の眷屬なり。更に草庵に来るべからず。（『真宗聖教全書』第四卷、一五五頁）

と厳しく制戒している。護国仏教の言葉に示されるように、時の体制・秩序を温存させる機構に加担し、それによつて教団の安泰を計った旧仏教にとって、何よりも造惡無碍的傾向は己の思想と生活の基盤を根底から覆させられるものであつた。それゆえ法然の七箇条制戒は旧仏教側にとっての圧力を表面的には一時的に押えることができた

と言えるであらう。

しかし翌年、今一つの旧仏教の大勢力であつた南都仏教を代表する興福寺の衆徒が専修念仏の宗義を糺し改めることを請う奏状、いわゆる『興福寺奏状』を捧げて朝廷に念仏停止を訴えた。貞慶が起筆したこの『興福寺奏状』には、専修念仏に対する九箇条の過失を列举し、法然教団を処分するように求めることが認めてある。九箇条の過失とは一、立新宗失、二、凶新像失、三、輕釈尊失、四、妨万善失、五、背靈神失、六、暗淨土失、七、誤念仏失、八、損釈衆失、九、乱国土失であるが、この過失は全体的には国家仏教の立場から法然の専修念仏の教えの核心に批判を加えるものであつた。

奏状の第一に淨土宗という新宗を立てる過失を挙げているが、その中で八宗はすべて祖師と相承を持ち、勅許によつて施行されたとし、勅許なしに一宗と称するのは不当であるとしている点、そしてこのような八宗が、第五失に明らかかなように、国家仏教たる理論的基礎付けとして、本地垂迹説を展開し、天皇を中心とする支配体制のバックボーンとなる靈神を仏教の教えの中に取り組む点などは、まさに当時の聖道門の仏教が護国仏教として成り立っていたことを示すものである。第九失は、専修念仏の者が王法を護持する聖道門の仏法を嫌い、同座に及ばないという姿勢は、八宗があつてなきものになり、やがて国土は荒廢するであらうというものである。この失もまた当時の聖道門の仏教の基本的な理念を指し示している。そして聖道門の専修念仏に対する具体的な批判が、奏状の「撰取不捨曼陀羅」であり、「身、余仏を礼せず、口、余号を称せず」であり、「法華經誦誦墮地獄、輕蔑建堂造仏」であり、「諸行往生の拒否」であり、「念仏を口称と誤ること」であり、そして「破戒の行為」に対してなされたのである。専修念仏者の破戒の行為は第八に、

圍菓双六は専修に乖かず、女犯肉食も往生を妨げず、末世の持戒は市中の虎なり、恐るべし、惡むべし。もし

人、罪を怖れ惡を憚らば、是れ仏を憑まざるの人なり。〔鎌倉旧仏教〕日本思想大系第十五卷、四〇頁）と、遊興や性の道德的な問題にまで及んでいる。

興福寺奏状は、弥陀一仏を信じ、諸仏・諸菩薩を拝まず、神明を輕蔑し、破戒行為をなす専修念佛者に対する、まさに旧仏教側の正法護持という危機意識の下になされた批判であつた。既存の体制、秩序、宗教的徳行、そして道德的徳目を根本的に否定したことに對する憤りは、法然自身を始め、その門末に向けられていた。しかしながら法然自身には、体制を覆し、それに変わる新しい社会を實現させようとする意図はなかつた。先にも述べたように、法然は『選択本願念仏集』の標文に「往生之業念仏為先」と掲げるように、往生への行としてただ念仏だけを選び取つた。法然はその他のいかなる宗教的行、あるいは倫理的善行は往生に對して、何も役に立たないことを明らかにしただけである。

五

七箇条の制戒にも見られたように、法然は諸仏・諸菩薩を輕侮しないように、あるいは破戒することのないように門弟に厳しく戒めている。^④また法然は『選択本願念仏集』・証誠章に、

東方の恒河沙の如き等の諸仏、南西北方及び上下一一の方に恒河沙の如き等の諸仏、各本国にして、其の舌相を出だして、遍く三千大千世界に覆いて、誠実の言を説きたまふ。汝等衆生、皆是の一切諸仏所護念經を信ずべしと。云何が護念と名づくる。若し衆生有りて阿弥陀仏を称念すること、若しは一日及び七日、下十声乃至一声一念等に至るまで、必ず往生を得。此の事を証誠するが故に護念經と名づく。〔浄土真宗聖典〕七祖篇 一四二〇―一四二二頁

と、阿弥陀仏の名を称えれば、必ず浄土に往生することができる。一切の諸仏が証明しているとしている。さらに法然は『同・護念章に、阿弥陀仏は二十五の菩薩を遣わして念仏の行者を護念することについて述べている。

十往生経に云く、もし衆生有りて、阿弥陀仏を念じて往生を願すれば、彼の仏即ち二十五の菩薩を遣はして、行者を擁護したまふ。若しは行若しは坐、若しは住若しは臥、若しは昼若しは夜、一切の時一切の処に、悪神をして其の便を得しめずと。また観経に云うが如し。若し阿弥陀仏を称礼念して、彼の国に往生せむと願すれば、彼の仏即ち無数の化仏、無数の化観音・勢至菩薩を遣はして、行者を護念したまふ。復前の二十五の菩薩等と、百重千重行者を圍遶して、行住坐臥を問はず、一切の時処に、若しは昼若しは夜、常に行者を離れたまはず。今既に斯の勝益有り。憑むべし。〔浄土真宗聖典 七祖篇、一四二四―一四二五頁〕

これらの引用文から判断すれば、法然は諸仏諸菩薩を侮り捨てて考へ方はなかつたと結論づけることができる。造悪無碍系の弟子達の言動に端を発した承元の法難によって、法然は流罪にあうことになるが、その時弟子の信空の質問に答えて、

流刑はさらにうらみとすべからず、そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ、〔中略〕念仏の興行、洛陽にしてとしひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人をすゝめん事季来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず、いま事の縁によりて、季来の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいふべし。〔法然上人行状絵図〕

第三十三、『法然上人伝全集』井川定慶集二二六頁

と、辺鄙な場所で念仏を勧めることは年来の思いであつたが、今流罪によってその思いを遂げられるのは朝恩であると言いつ切っている。また「津戸三郎につかはす返事」にも、念仏を誹謗する人々に対して、

かかる不信の衆生のために、慈悲をおこして利益せむとおもふにつけても、とく極樂へまいりて、さとりひら

きて、生死にかへりて、誹謗不信のものをわたし、一切衆生あまなく利益せむとおもふべき事にて候也。〔真宗聖教全書〕第四卷、六三一頁

と、浄土に往生して悟りを開いて、再び迷いの世界に還り、彼等を救うべきであると答えている。このように法然にあつては念仏が最高の価値を有するものであつて、現実対応の仕方は「現世をすぐべき様は念仏申される」ように生きることであつた。それゆゑ法然の念仏理解には時の支配体制を変革するという意識は存在しなかつた。それはまた念仏という宗教の独自の領域を堅持する崇高な態度の表明でもあつた。

しかし法然の念仏が広まるところ、かならず念仏者に批判攻撃がなされている。一部の法然の念仏を誤つて理解した専修念仏の人々は、念仏という崇高な宗教の関係をストレートに現実の横の關係である政治・倫理に結び付けようとした。時の支配体制に対する反発、そこに体制を秩序づける役割を果たした旧仏教への挑戦は、法然の意図に反して、大きな社会的問題を引き起こしていった。

六

旧仏教の有力寺院と国家との關係について黒田俊雄氏は、有力寺院は平安末期から衰微していったのではなく、中世荘園制社会の成立とともに、巨大な荘園領主として再生し、中世仏教界の中心的存在を占め、その荘園領主たる権門寺院は顕密主義ともいふべき共通の理念のもとに共存の秩序をつくりあげるとともに、国家権力と癒着し、支配体制の一翼を担っていたとし、鎌倉新仏教とは較べものにならない旧仏教側の強大な力を主張し、鎌倉新仏教が中世の主流であるという従来の定説に批判を加えた^⑤。このような黒田氏の理解のもとに佐藤弘夫氏は、荘園体制下の宗教的支配に対抗する農民の手段として、伝統的な仏神の權威を利用してゆくものと、正面から否定するもの

の二つの方向があることを指摘し、後者の方向に専修念仏の教えがその変革の論理の思想的裏付けとなったとしている。そして法然の思想の内から弥陀一仏主義と選択の論理¹¹他仏・神祇不拝という一要素だけを取り出し、増幅して受容することにおいて自らの思想的武器としてゆく、かれらの主体性をこそ見出すべきではないかと造悪無碍の歴史的意義について論じている¹²。

造悪無碍の人々が法然の弥陀一仏という論理を現実の社会変革の論理に転換し、当時最も最下層に位置付けられていた民衆自らの解放として莊園制支配体制と対決するという姿勢は、時の権力を担っている人々にとって最も恐れるものであり、まだ思想的な段階で留まっている場合はともかく、反権力反体制の具体的行為となってくる場合には支配体制からの強固な弾圧となって現れてくる。だからこそ承元の法難以後もまた念仏弾圧が起こったのである。造悪無碍者の主体性は見いだせたとしても、佐藤氏も述べているように、法然には社会変革の論理はないし、むしろ彼はそのような造悪無碍の行為に対して厳しく戒めている。法然には社会変革の問題は念仏の次元とは異にしているという明確な自覚があったものと思われる。それゆえ法然の対社会・対倫理の思想と、造悪無碍者達のものである思想は密接な関係はあるとしても、同一次元で扱われる問題ではなく、切り離して考えられるべき性質のものである。

かくして法然の倫理と念仏との関係は、まず倫理的立場の破綻から念仏という宗教的世界が成立した所に見いだすことができる。そして法然は往生への行として念仏だけを選択し、それ以外の宗教的行、道徳的善行は無価値なものとした。それは念仏に至上の価値を置くものであり、そのことによって法然の宗教的世界の崇高性は保たれていた。また念仏から倫理との関係は、現世をすぐべきように生きるという極めて状況的であったと結論付けられるであろう。

注① 拙論、「親鸞の『観無量寿経』観——信仰と倫理の問題——」（京都女子中学・高等学校研究紀要三七号）八一頁以下参照。

② 阿満利磨氏、『法然の衝撃』七三頁、一一八頁。

③ 法然の念仏と持戒との関係について、念戒一致説と念戒各別説がある（赤松俊秀氏監修『日本仏教史』Ⅱ中世篇。その他）が、この問題は稿を改めて論じてみたい。

④ 『和語燈録』・「十二箇條問答」に、「ほとけは悪人をすて給はねども、このみて悪をつくる事、これ仏の弟子にはあらず……」とある（『真宗聖教全書』第四卷六四一―六四二頁）。その他。

⑤ 黒田俊雄氏、『日本中世の国家と宗教』四一―三頁以下。

⑥ 佐藤弘夫氏、『日本中世の国家と仏教』第二章、専修念仏の成立。七三頁以下。